

Legge come meta-prescrizione in Gilbert Ryle

Lorenzo Paudice

This paper examines the account of statute law as “impersonal injunction-ticket” sketched by Ryle in Ch. V of *The Concept of Mind*. For Ryle the traditional (mainly kantian) account of the general principles of Ethics and Law in terms of impersonal imperatives originates from a misunderstanding of their logical nature, as they constitute not individual prescriptions, but warrants and licences addressed to any potential giver of such prescriptions, abilitating him to emanate and enforce them. Ethical and juridical laws are therefore rules to give – respectively – behests and reproaches or injunctions and punishments, and consequently they are of a higher logical order of ad hominem prescriptions, as it happens in sciences to universal law-statements compared to the singular empirical statements satisfying them. Ryle’s construing of laws as meta-prescriptions cleanses their ontology from any metaphysical hypostatization (like his critics to the cartesian doctrine in philosophy of mind) and is close to his account of imagining, pretending and “obeying commands” as second-order performances. In the second half of the paper some seeming difficulties of such a construing are examined and possibly resolved discussing Ryle’s general views about Ethics, Law and Practical Reason in opposition to other traditional accounts of a more intellectualist kind.

Nel Cap. V di *The Concept of Mind* Gilbert Ryle (1949) scrive:

«‘Potere’ e ‘dovere’ sono talvolta usati come veicolo di permessi, ordini e divieti non teoretici. Vi sono – è vero – delle similarità tra il concedere o rifiutare l’autorizzazione a operare un’inferenza, e il concedere o rifiutare l’autorizzazione a fare altre cose, ma vi sono anche delle grosse differenze. Non ci verrebbe naturale, per esempio, descrivere come vera o falsa questa prescrizione medica: ‘Il paziente deve stare a letto; può dettare lettere, ma non deve fumare’; mentre ci è del tutto naturale descrivere come veri o falsi enunciati quali ‘Un sillogismo può avere due promesse universali’, ‘Le balene non possono vivere senza venire a galla di tanto in tanto’, ‘Un corpo in caduta libera deve subire un’accelerazione’ e ‘Le persone che camminano sotto le scale non devono per forza (*need not*) incorrere in qualche disastro nel corso della giornata’. Gli usi etici di ‘dovere’, ‘potere’ (*may*) e ‘non potere’ (*may not*) hanno affinità con entrambi. Siamo pronti a discutere la verità di asserti etici comprendenti tali parole, ma lo scopo per il quale li formuliamo è di regolare parte della condotta delle persone, piuttosto che le loro inferenze. Per il fatto di presentare entrambi questi aspetti, essi rassomigliano alle raccomandazioni terapeutiche impartite ai medici dai loro libri di testo, più che non alle istruzioni (per esempio relative alla dieta) impartite dai medici stessi ai propri pazienti. In quanto distinti da comandi e rimproveri particolari e *ad hominem*, gli asserti etici sono da intendersi come dei mandati (*warrants*) indirizzati a tutti i potenziali dispensatori di comandi e rimproveri, e non agli effettivi destinatari di questi ultimi – vale a dire, non come personali biglietti d’azione, ma come impersonali biglietti d’ingiunzione (*not as personal action-tickets but as impersonal injunction-tickets*); non imperativi ma “leggi” che solo cose come imperativi e punizioni possono soddisfare. Come le leggi scritte (*statute laws*), essi devono venir analizzati non in quanto ordini, ma in quanto autorizzazioni a impartire ordini e a farli rispettare» (128).

Ryle sta qui trattando del diverso ruolo logico di volta in volta assunto dalle espressioni modali, nel più ampio contesto della sua generale analisi (fondamentale ai fini dell’opera) degli enunciati disposizionali: questi ultimi, notoriamente, costituiscono per il filosofo di Brighton una fattispecie intermedia – e un *trait d’union* – tra singoli enunciati *episodici* del tipo, “Questo pezzo di zucchero si sta sciogliendo in acqua”, ed enunciati *universali esprimenti* leggi, per esempio “Tutti i pezzi di zucchero immersi in acqua si sciolgono”; i quali, a dispetto della loro forma grammaticale esteriore, *non* sono asserti *categorici*, ma *ipotetici*, “Se un pezzo di zucchero viene immerso in acqua, *allora* si scioglie”. Dire infatti che *questa* zolletta di zucchero è solubile non significa altro che dire che essa, se immersa in acqua, si *scioglierà*: ovvero, non semplicemente *referire un fatto particolare* (lo sciogliersi di questa particolare zolletta immersa in acqua), ma *operare un’inferenza sulla base di una legge di natura* (in quanto questa zolletta è composta di zucchero e lo zucchero è una sostanza che si scioglie in acqua, *allora* essa stessa, se immersa, si scioglierà) (117-125). Un asserto di legge (*law-statement*), in quanto «autorizza [...] a passare dall’asserzione di certi enunciati fattuali all’asserzione di certi altri», può quindi essere considerato un biglietto d’inferenza (*inference ticket*), di validità più o meno estesa a seconda del grado di universalità e/o generalità empirica della legge in questione; e tali sono anche gli enunciati disposizionali, nella misura in cui «si applicano a – o sono soddisfatti da – le azioni, le reazioni, gli stati» degli oggetti particolari cui si riferiscono, e dunque «ci autorizzano a predire, retrodurre (*retrodict*), spiegare e modificare tali azioni, reazioni e stati» (117-125). Non averne colto il carattere semi-ipotetico,

considerandoli alla stregua di comuni enunciati categorici, ha invece portato a equivocarne radicalmente funzione e oggetto, e a concepire le disposizioni stesse come fantomatiche qualità meramente potenziali, collocate in un mondo limbo (*limbo-world*) di enti e/o eventi né veri né falsi. La concezione cartesiana della mente quale «Spettro nella Macchina» ha appunto tratto origine – in parte almeno – da un siffatto errore logico-categoriale, in forza del quale enunciati disposizionali (semi-ipotetici) relativi al comportamento osservabile delle persone sono stati fraintesi come enunciati episodici (categorici) circa loro presunte qualità non osservabili (11-24, 33-34, 116).¹

Poiché si riferiscono alle “capacità” e/o “potenzialità” (nel senso appena spiegato) degli oggetti e/o individui sui quali vertono, gli enunciati disposizionali contengono spesso i verbi *potere*, *essere capace*, *essere in grado di* – o sono comunque tali da risultare sempre facilmente *traducibili* e/o *parafrasabili* con l’ausilio di questi ultimi (126-128). Così per esempio la frase “Smith è un nuotatore”, intesa in senso disposizionale (ovvero, non nel senso che Smith sia un esperto o un campione di nuoto), significa semplicemente che Smith *sa* – ossia *può*, *è in grado* – di nuotare. Tuttavia i verbi suddetti possono essere impiegati in molti modi differenti, a ciascuno dei quali corrisponde un distinto e peculiare insieme di «*logical powers*»² degli enunciati che ne fanno uso. L’analisi delle espressioni disposizionali viene perciò a coincidere in larga misura con quella relativa ai *termini e/o enunciati modali* e ai loro diversi usi nel linguaggio ordinario, scientifico, morale, giuridico ecc., che occorre distinguere accuratamente, onde evitare ulteriori e pericolose confusioni concettuali (1949). È qui che s’inserisce il passo citato, che costituisce in qualche modo un inciso entro la linea argomentativa principale dell’opera, interessata solo marginalmente agli usi che Ryle definisce non teoretici di tali termini e enunciati. Nondimeno, a me pare che le sue osservazioni incidentali (e all’apparenza un po’ criptiche) sugli asserti etici generali e sulla legge positiva siano di grande originalità e interesse teorico, e meritino pertanto di essere esaminate e sviluppate con attenzione.

Interpretando i *scientific law-statements* in termini di “autorizzazioni” o “mandati” a compiere certe operazioni (sia pure d’ordine puramente intellettuale), Ryle ha gioco facile nel porli sul medesimo piano logico degli enunciati normativi afferenti alla sfera più strettamente pratica: entrambe le tipologie di enunciato sono accomunate dal far uso di determinate espressioni modali al fine di consentire al parlante di agire in certi modi piuttosto che in altri. Un asserto ipotetico universale autorizza a inferire certi particolari enunciati a partire da altri enunciati della medesima natura, siano essi empirici (per esempio nel campo delle scienze naturali) o

¹ Cfr. inoltre: «La mente è pertanto, grosso modo, materia (*topic*) non di insiemi di proposizioni categoriche inverificabili (*untestable*), ma di insiemi di proposizioni ipotetiche e semi-ipotetiche verificabili» (46). Descrivere ciò che la mente di una persona fa (*the workings of a person's mind*) equivale a descrivere non «un secondo insieme di oscure (*shadowy*) operazioni» di questa persona in aggiunta alle sue azioni esterne, quanto «certe fasi del suo comportamento d'insieme (*his one career*)», cioè «i modi in cui [alcune] parti della sua condotta sono poste in essere (*managed*)». Il senso in cui ‘spieghiamo’ le sue azioni non è quello in cui inferiamo da esse cause occulte, ma quello in cui le sussumiamo sotto proposizioni ipotetiche e semi-ipotetiche. La spiegazione non è del tipo ‘Il vetro si è rotto perché una pietra lo ha colpito’, ma semmai più prossima al tipo differente ‘Il vetro si è rotto quando la pietra lo ha colpito, perché era fragile» (50). Sulla teoria ryleana dei concetti mentali come concetti – in larga parte – disposizionali e i suoi limiti cfr. tra gli altri: Hampshire (1953) e la recensione dello stesso autore a *The Concept of Mind* in Wood & Pitcher (1970, 28-30); Lyons (1973); Ramoino Melilli (1997, 137-206); Squires (1968) e Stevenson (1968). Tra i manuali contemporanei di filosofia della mente che dedicano sezioni specifiche a Ryle si possono citare – limitandosi a quelli in lingua italiana – Bechtel (1992), Di Francesco (1996), Nannini (2002) e Paternoster (2010). Per un’esemplare trattazione d’insieme del pensiero ryleano, anche nei suoi aspetti metodologici, si veda Milkov (2003, 119-150).

² Sulla cruciale nozione di *logical powers* cfr. Ryle (2009, 203-221).

d'altro genere (in logica e matematica), e in quanto tale può essere sempre giudicato come vero o falso sulla base della verità o falsità delle suddette inferenze, e/o degli enunciati su cui queste operano. Ma cosa dire di un enunciato normativo generale come “Non si deve mentire”?

Questo non è necessariamente suscettibile di essere dichiarato vero o falso nello stesso senso in cui possono esserlo enunciati modali descrittivi del tipo, “Tutti gli uomini devono morire” o “Un numero pari deve essere multiplo di 2”; e d'altra parte, proprio in virtù della sua generalità, esso si colloca a un livello logico differente e superiore rispetto a quello di semplici imperativi quali “Non devi mentire!” o “Non devi sporgerti dal finestrino, quando il treno è in viaggio!”. Ciò può non risultare chiaro immediatamente, dal momento che dal punto di vista strettamente grammaticale, le due frasi “Non si deve mentire” (o il suo equivalente “Nessuno deve mentire”) e “Non devi mentire!” appaiono, di fatto, molto simili; e non a caso tutta una tradizione di pensiero morale (risalente a Kant) ha potuto analizzare gli enunciati etici generali della prima specie in termini di espressioni imperative, seppure di una specie peculiare (quella cioè degli *imperativi categorici*, e non meramente *ipotetici*).

Così per Kant l'imperativo “Non devi mentire!” costituisce né più né meno che la forma nella quale la massima universale secondo cui nessuno deve mai mentire si presenta alla ragione di un soggetto morale finito; e si distingue da un imperativo come “Non devi sporgerti dal finestrino, quando il treno è in corsa!”, unicamente perché mentre quest'ultimo risulta giustificabile solo in termini ipotetici o “prudenziali” (ovvero in quanto *invito* o *consiglio* ad agire in modo da preservare la propria incolumità fisica: *posto* che io non voglia restare ucciso o gravemente ferito quando viaggio in treno, *allora* dovrò evitare di mettere la testa fuori dal finestrino durante la corsa), esso invece si pone – in virtù della propria *categoricità*, vale a dire la sua *cogenza normativa nei confronti di tutti gli individui razionali in quanto tali*, indipendentemente da qualsivoglia loro scopo e/o fine particolare – *eo ipso*, come universalmente (e incondizionatamente) valido in senso kantiano.

Ryle respinge questa analisi, poiché essa non sembra interpretare correttamente la *relazione logica* sussistente in effetti tra un asserto etico generale e i comandi (o divieti) particolari nei quali esso può di volta in volta tradursi nella pratica. Simili comandi e divieti *non* costituiscono – diversamente da quanto supposto da Kant – mere riformulazioni al singolare di un presunto imperativo categorico generale (idealmente indirizzato a tutti i soggetti razionali), corrispondente *sic et simpliciter* a tale asserto. Ciò anzitutto perché un asserto siffatto *non corrisponde in realtà direttamente ad alcun imperativo, categorico o ipotetico che sia*. Nonostante l'affinità grammaticale, la frase imperativa “Non devi mentire!” e l'enunciato modale indicativo “Non si deve mentire” non condividono la medesima *forma logica*: la prima, infatti, *esprime* un comando (in tal caso un divieto), il secondo lo *implica* – e risulta *soddisfatto* da esso – in quanto *asserto di legge* relativo all'*emissione* di una particolare tipologia di comandi (positivi o negativi) in rapporto a una determinata classe di azioni e/o comportamenti. “Non si deve mentire” equivale, in altri termini, all'enunciato “Se qualcuno mente, va biasimato” – ovvero all'asserzione che la menzogna *merita riprovazione morale, e deve pertanto venire proibita e/o sanzionata per mezzo di divieti, o comandi ad agire in senso contrario*.

Si tratta dunque certamente di una *prescrizione*, ma – come Ryle acutamente osserva – riguardante in prima istanza *altre prescrizioni* (i comandi o divieti in oggetto), e solo in via secondaria e indiretta il genere di condotta (il

mentire stesso) sulle quali queste vertono. Più propriamente, l'enunciato che stiamo esaminando si può dire fornisca una *regola* in base alla quale impartire – all'occorrenza – tali prescrizioni morali a individui particolari, nel medesimo senso in cui le indicazioni contenute nei manuali di medicina circa il trattamento cui sottoporre determinate categorie di pazienti forniscono (ai medici) le regole e/o i criteri in base a cui impartire ai singoli pazienti istruzioni e/o prescrizioni terapeutiche specifiche.

Non appare difficile, a questo punto, estendere il suddetto modello analitico anche al caso delle leggi positive: a suggerirlo del resto è Ryle stesso col suo fugace accenno finale alle «*statute laws*». Che queste ultime siano anzitutto prescrizioni relative a sanzioni è reso particolarmente evidente da quelle codificazioni (per esempio il diritto penale italiano) in cui esse risultano formulate in termini di enunciati che annettono determinate punizioni alle diverse possibili condotte sancite come illegittime o criminose, “Il reato *x* è punito con anni *n* di reclusione”. In questo senso per Ryle la prescrizione legislativa appare rivolta in primo luogo – anziché ai singoli cittadini – agli organi preposti al funzionamento, alla conservazione e tutela dell'ordinamento giuridico e delle norme di condotta incorporate in esso. Naturalmente, anche qui si avranno distinti livelli di generalità e astrattezza nelle prescrizioni, in rapporto alla loro differente sfera di applicazione (territoriale, soggettiva, temporale ecc.) e alla loro collocazione gerarchica entro l'ordinamento medesimo: le leggi di rango costituzionale si porranno al vertice di tale gerarchia, al punto più basso della quale troveremo le norme dei regolamenti municipali o degli statuti di *clubs* e associazioni private.

Più problematica, semmai, sembra essere l'individuazione di un equivalente – per l'ambito giuridico – di ciò che per la conoscenza empirica sono gli enunciati disposizionali. Mentre infatti vi sono gradi diversi di corroborazione empirica degli asserti fattuali (e dunque gradi e modalità differenti di corroborazione degli asserti universali o generali da parte dei singoli individui o oggetti che ricadono entro il loro dominio) e anche gradi diversi di moralità e/o soddisfacimento degli ideali etici espressi da norme morali universali (nella misura in cui queste investono non solo e non tanto la condotta esterna, ma le sue motivazioni *in foro interiore*, cioè la stessa personalità morale dell'agente), la norma giuridica può solo essere ottemperata o disattesa, senza alcuna via di mezzo: o la condotta di Smith è conforme alla legge, oppure non lo è. Certo, può avere senso dire di Smith che egli violerebbe o eluderebbe la legge, se fosse sicuro di farla franca: ma questo sarebbe comunque un giudizio *morale* su Smith (sulla sua integrità, virtù civica ecc.). In altre parole, *non esistono disposizioni legali e/o giuridiche*, così come esistono *disposizioni morali* (virtù e vizi): il diritto, per definizione, ha riguardo solo alle azioni esteriori, non alla volontà o al carattere dei soggetti ai quali si applica.

In quanto impersonale biglietto d'ingiunzione che autorizza a impartire ordini e a farli rispettare, e in quanto *regola generale* per formulare *prescrizioni*, la legge ha quindi per Ryle natura eminentemente *meta-prescrittiva* (che può divenire meta-normativa nel caso delle leggi costituzionali). L'impersonalità delle prescrizioni generali dell'etica e del diritto non rinvia a una presunta razionalità pratica astratta e universale (contrapposta alla razionalità concreta e particolare dei singoli), ma riflette semplicemente il loro essere prescrizioni “di secondo livello” rispetto a quelle applicabili concretamente a questi ultimi nelle diverse circostanze particolari della loro condotta.

Come per la mente cartesiana, si può dire che qui Ryle operi – tramite

la circostanziata ricostruzione analitica degli effettivi *logical powers* degli enunciati che le esprimono – una deontologizzazione delle norme etico-giuridiche, contro ogni tentazione d'intenderle quali espressione di una qualche "soggettività" disincarnata, superiore alla soggettività reale e contingente dei loro destinatari finali. Avendo mancato di riconoscere la differente forma logica degli enunciati normativi generali, da un lato, e dei singoli imperativi e divieti rivolti a individui determinati, dall'altro, le dottrine etico-giuridiche tradizionali sono incorse nell'ennesimo *categorical mistake*, modellando i primi sui secondi e facendone l'emanazione di una "personalità" morale o giuridico-politica in tutto e per tutto simile a quella dei singoli agenti in carne e ossa. In quanto *second-order prescriptions*, le leggi morali e positive si collocano invece su un diverso piano logico-categoriale rispetto alle *first-order prescriptions*, costituite dai suddetti imperativi e divieti.

È questa una procedura caratteristica di Ryle, centrale, per esempio, nella sua trattazione degli atti d'immaginazione e finzione (*pretending*) o di obbedienza a un comando (Ryle 1949): ³ il bambino che immagina che il suo orsacchiotto parli, non ode parole immaginarie semmai finge di udire parole reali. Similmente il soldato che inasta la baionetta in obbedienza a un comando, non fa *due* azioni (inastare la baionetta e pensare al comando ricevuto) ma un'azione unica, quella di obbedire al comando di inastare la baionetta (245-272). Secondo Ryle, nell'uno e nell'altro caso ci troviamo di fronte a un'azione – il fingere, l'obbedire a un comando – *che contiene in sé un riferimento obliquo e come "tra virgolette" a un'altra azione* (l'udire, l'inastare la baionetta): la prima è dunque un'azione *di ordine superiore* dal punto di vista logico-intenzionale, che come tale si pone a un livello di discorso di livello gerarchicamente più elevato (144-145).

Soprattutto nel caso dell'obbedienza a un comando ciò ha un rilievo essenziale, poiché l'azione effettivamente compiuta dal soldato (inastare la baionetta) aveva natura in qualche modo condizionale: egli l'ha eseguita solo perché era l'azione che gli era stata comandata, e non l'avrebbe compiuta se il comando fosse stato differente. ⁴ «Se domandiamo 'A cosa stava applicando la sua mente?' la risposta sarà 'Agli ordini ricevuti'. [...] La descrizione della sua conformazione di spirito contiene un riferimento diretto a tali ordini e un riferimento solo obliquo (perché condizionale) all'azione costituita dall'inastare la baionetta. Quest'azione egli l'ha eseguita – per così dire – tra virgolette: l'ha fatta in quanto costituiva la cosa particolare effettivamente ordinatagli. Avrebbe fatto qualcosa di diverso, se l'ordine fosse stato differente. La sua conformazione di spirito era quella di fare qualunque cosa gli fosse stata ordinata, *incluso* l'inastare la baionetta: tale sua azione era condizionalmente retro-predittiva (*retro-predictable*) e un valore della variabile condizionale è stato soddisfatto» (144-145). ⁵

Non sembrerebbe tuttavia essere questo il senso in cui le leggi sono prescrizioni di secondo ordine, dal momento che ogni legge è *definita interamente dal suo specifico contenuto normativo*, cosicché il riferimento a esso è necessario e nient'affatto secondario o condizionale. Anche il bambino che si

³ Su *Imagining e Imagination* in Ryle cfr. Ramonio Melilli (1997, 25-78), e l'analisi critica di Shorter in Wood & Pitcher (1970, 137-155).

⁴ In termini aristotelici, potremmo dire che la sua azione è stata *per sé* l'esecuzione di un comando e solo *per accidens* l'operazione di inastare una baionetta.

⁵ Sia (1) l'enunciato "Quando gli viene ordinata l'azione x, il soldato Smith la esegue senza discutere": sulla base di esso possiamo prevedere che Smith eseguirà senza discutere x, di qualunque azione si tratti. Che la particolare azione compiuta da Smith in obbedienza a un ordine fosse retro-predittibile significa dunque dire che

diverte a fingere di sentir parlare il suo orsacchiotto presumibilmente prova piacere più nel contenuto specifico di tale sua immaginazione (l'orsacchiotto parlante) che nell'atto dell'immaginare considerato in se stesso, senza riguardo al suo oggetto. Con questo resta vero che "udir parlare" orsacchiotti di pezza (ossia, giocare con l'immaginazione) è un'azione di secondo ordine rispetto a quella descritta dai medesimi verbi senza virgolette, poiché in caso contrario non si tratterebbe di un gioco ma di un'allucinazione. Non è detto però che l'oggetto intenzionale di una *second-order performance* debba per forza avere natura condizionale, come nel caso dell'obbedienza a un comando: e invero quest'ultimo sembra, per tale rispetto, più un'eccezione che la regola. *Ciò che conta affinché si abbia un atto o enunciato di secondo ordine è che esso contenga in sé un riferimento a qualche altro atto o enunciato.* Poiché l'immaginare o il fingere è sempre un immaginare o fingere di compiere qualche altra azione (e ha pertanto sempre natura proposizionale), esso è invariabilmente un'azione di secondo ordine, qualunque sia nei singoli casi il suo contenuto o oggetto specifico.

essa poteva essere prevista sulla base di (1) da chiunque avesse saputo cosa era stato precisamente ordinato a Smith di fare – ovvero conoscendo il valore v della variabile x in (1) (in questo caso $v = \text{"Inastare la baionetta"}).$

Si potrebbe controbattere che ai cittadini è richiesto sempre e comunque di "obbedire alla legge" o "agire in conformità delle leggi vigenti", a prescindere dal loro contenuto; persino nei casi in cui è consentita l'obiezione di coscienza, ciò avviene in virtù di un'esplicita previsione legislativa. Non solo quindi l'obbedienza alle leggi è considerata un valore in sé (indipendentemente dal fatto che esse siano o meno giuste), ma costituisce per ogni cittadino un preciso obbligo civico e giuridico, come lo è per il buon soldato obbedire ai comandi dei superiori. Né potrebbe andare diversamente: la legge non potrebbe essere "sovrana" e "uguale per tutti", se a ognuno fosse consentito di disobbedirle quando si dubiti della sua giustezza e opportunità! Analogamente, l'ordinamento militare non potrebbe sussistere se a ogni recluta fosse consentito di sindacare gli ordini dei superiori. Nella prospettiva del loro destinatario finale, il contenuto effettivo delle singole leggi riassume dunque, sul piano intenzionale, quella natura subordinata e condizionale che avevamo visto caratterizzare l'oggetto dei comandi eseguiti dal soldato. Le leggi che vietano l'omicidio sono tutt'altra cosa da quelle che vietano l'esportazione di capitali all'estero, così come ordinare una ritirata non equivale certo al comandare una manovra offensiva: eppure ai cittadini e ai soldati è richiesta in entrambi i casi la medesima obbedienza, senza la quale qualsiasi legge o comando risulterebbe inefficace e inutile. *In quanto oggetto di obbedienza, tutte le leggi e tutti i comandi si equivalgono* – anche se le sanzioni previste per i trasgressori potranno essere di volta in volta assai differenti. Il parallelismo però si arresta qui, essendo gli ordini militari ingiunzioni dirette ai singoli, a fronte dell'impersonalità e astrattezza delle disposizioni legislative (incluse le leggi militari di pace e di guerra).

Riepilogando: per Ryle le leggi positive (al pari degli enunciati etici generali) sono autorizzazioni a imporre ordini, divieti e punizioni, e a farli rispettare. Come tali esse non sono prescrizioni personali destinate direttamente ai cittadini, ma regole impersonali per l'erogazione di prescrizioni siffatte da parte degli operatori del diritto e degli organi preposti alla tutela e conservazione dell'ordinamento giuridico. Sono perciò *meta-prescrizioni, norme di secondo livello*, rispetto al primo livello costituito dalle singole prescrizioni e sanzioni particolari. Averne frainteso natura e forma logica, interpretandole come imperativi universali, ha condotto a un errore categoriale simile a quello operato in filosofia della mente

dalla dottrina cartesiana, e ha fatto sì che la suddetta impersonalità venisse concepita, a propria volta, come una personalità *sui generis*, totalmente razionale e astratta a confronto della concreta soggettività giuridica dei singoli. La caratterizzazione delle leggi come *second-order prescriptions* risponde a una strategia argomentativa tipica di Ryle, e che ritroviamo nella sua analisi degli atti d'immaginazione e finzione, e dell'"obbedire a un comando": anche questi costituiscono infatti delle *second-order performances* implicanti il riferimento "obliquo" a qualche altra *first order action* (quella di volta in volta immaginata/simulata e comandata). In particolare, sul piano intenzionale, dal punto di vista dei loro destinatari finali leggi e ordini militari appaiono necessariamente simili nell'esigere piena e incondizionata obbedienza, sebbene i secondi rientrino senz'altro tra le prescrizioni individuali.

Una legge come "Il reato... è punito con....", in quanto parafrasabile come un *enunciato ipotetico universale* della forma "Se qualcuno commette l'azione... deve essere punito con il provvedimento...", fa riferimento a un determinato *genere* di *punizioni*, sancendone la pertinenza a una certa *classe di azioni criminose*; la *singola* punizione comminata al *singolo* criminale ne costituisce l'*applicazione*, così come un *singolo* enunciato empirico può *soddisfare* (o *smentire*) un enunciato ipotetico universale asserente una *legge di natura*. Parimenti le norme militari che sanciscono l'*obbligo generale* di *obbedienza* dei soldati ai comandi dei superiori si pongono a un più alto livello gerarchico rispetto ai *singoli* comandi indirizzati ai *singoli* soldati, cui pur fanno astrattamente (e indirettamente) riferimento; e la *singola* fantasticheria o immaginazione costituisce solo un'*esemplificazione contingente* di una facoltà o attività – per l'appunto, l'immaginare e il fingere – la cui definizione generale prescinde del tutto dagli oggetti o dai contenuti particolari cui di volta in volta si applica.

Da quanto detto fin qui, dovrebbe essere chiaro che per Ryle la legge positiva è un dispositivo sociale la cui ragion d'essere non risiede in alcuna essenza trascendentale, *a priori*, fosse pure – di nuovo secondo il paradigma kantiano – la struttura ideale di una comunità di liberi soggetti razionali: proprio in quanto puramente formale, la definizione ryleana di essa come *second-order prescription* pare lasciare del tutto indeterminato non solo il contenuto specifico delle particolari *first-order prescriptions* che ne costituiranno di volta in volta l'oggetto, ma anche il *fondamento ultimo del diritto quale strumento o tecnica peculiare di controllo sociale* (accanto alla morale, la religione, l'etichetta ecc.).

Senz'altro le leggi positive sono tali perché espressamente formulate da un'autorità politica pubblicamente investita del potere di produrle e farle rispettare. Esse sono dunque promulgate formalmente e suscettibili di immediata applicazione e attuazione da parte della forza pubblica, a differenza di quanto accade con i giudizi morali o con le considerazioni di *bon ton*, manifestazioni più o meno spontanee e informali di un *common sense* diffuso ma non codificato né immediatamente operante (se non parzialmente o indirettamente). Ryle tuttavia non appare interessato – né nel passo preso in esame, né in altri scritti – alla questione generale della legittimità di principio del potere politico e di qualsivoglia autorità pubblica. Sarebbe sin troppo facile dare un'interpretazione ideologica di questa circostanza, magari per rinnovare alla filosofia analitica in genere le consuete accuse di conservatorismo politico-sociale. Potrebbe risultare più interessante domandarsi, invece, che tipo di conseguenze una simile questione possa produrre se analizzata nell'orizzonte della teoria ryleana.

A un tale interrogativo non si può tentare di rispondere che in via

congetturale. Tuttavia una simile operazione non va considerata totalmente arbitraria poiché il tema della legittimità e obbligatorietà della norma giuridica è connesso alla problematica definizione della razionalità pratica di Ryle. In breve: se la legge *non* è un imperativo né una *first-order prescription* diretta ai singoli, per quale ragione questi ultimi dovrebbero rispettarla? O meglio: ha ancora senso parlare del rispetto o della violazione di una legge – in quanto *second-order prescription* – da parte del singolo cittadino?

Supponiamo che Smith commetta un furto, e che tra le leggi penali del suo paese ve ne sia una che sanzionasse tale reato. Assumendo come corretta l'analisi del concetto di legge proposta da Ryle, avrebbe senso sostenere che Smith ha *violato* la norma in oggetto, qualora venga arrestato e condannato? A ben guardare, tale norma *non* era diretta a *lui* (né ad alcun altro cittadino in particolare), e non era neppure un vero e proprio *divieto* del tipo “Non rubare!” o “Non si devono commettere furti”, ma solo un enunciato ipotetico universale asserente che ai ladri spetta una certa pena. Smith ha rubato sì, ma adesso sta scontando la sua condanna: dunque dov'è la violazione della legge? La sua coscienza è tranquilla, al pari di quella dei funzionari pubblici – e diretti destinatari della legge – che lo hanno arrestato e condannato.

L'obiezione più ovvia è che presumibilmente Smith non voleva farsi arrestare e, ciò che più rivela della legalità della sua azione, ha fatto di tutto per sfuggire alla giustizia. Poiché non si è costituito spontaneamente subito dopo il furto, egli ha violato la legge. Tuttavia Smith potrebbe pur sempre sostenere che la legge non era rivolta a lui ma ai tutori della giustizia, in quanto dopotutto è affar loro assicurare che i ladri vengano scoperti e condannati. Quindi egli ha violato la legge solo indirettamente, mentre gli inquirenti che avessero mancato di indagare sul furto, sarebbero stati i diretti responsabili della sua violazione. Una tale argomentazione risulta dunque profondamente controintuitiva, poiché nessuno di noi (certamente nemmeno Ryle) dubiterebbe che a violare le leggi penali siano anzitutto i criminali, non i poliziotti negligenti!

Vale la pena osservare che i termini della questione non cambiano se lasciamo da parte la *legalità* dell'azione di Smith e ci concentriamo sulla sua *moralità*. Infatti anche le norme morali generali sono intese da Ryle come *second-order prescriptions*, sicché Smith sembrerebbe non comportarsi in maniera moralmente riprovevole qualora – poniamo – nessuno potesse accusarlo pubblicamente del furto per mancanza di prove ma tutti sapessero che lui ne è stato l'autore, ed egli accettasse di venire universalmente biasimato o disprezzato per questo. Nella misura in cui Ryle sembra porre sullo stesso piano logico le norme morali e giuridiche, la sua analisi pare risultare problematica (e condurre a esiti paradossali) da entrambi i versanti. Per lui, non meno che per Kant, etica e diritto stanno e cadono insieme.

Una probabile replica di Ryle a queste critiche sarebbe forse che, ponendo la questione del rispetto o della violazione di una norma pratica generale – etica o giuridica – nei termini dell'obbedienza o trasgressione di essa da parte dei suoi *destinatari* (diretti o indiretti), noi continuiamo a mancare il bersaglio e a impostare il problema nella maniera sbagliata. Domandarsi a chi sia *diretta* una norma siffatta e far dipendere dalla risposta a tale quesito la sua validità ed efficacia pratica, significa infatti persistere nell'errore di assimilare la moralità o legalità di un'azione all'*obbedienza* a un *comando* o *precetto particolare* (e *personale*) piuttosto che al *soddisfacimento* di una *regola generale* (e *impersonale*), operando così un'indebita *soggettivizzazione* dell'etica e del diritto, facendo della

stessa *coscienza morale* (e *capacità giuridica*) dell'agente un inesplicabile *puzzle* metafisico.

Quale che sia la ragione dell'esistenza di norme morali e giuridiche che vietano determinati comportamenti (abbiano esse un fondamento utilitaristico, o natura puramente arbitraria, o siano il frutto di superstizioni), è chiaro che ciascun individuo che agisca in maniera a esse contraria dovrà poter rendere conto del suo operato e scontarne le conseguenze – ovvero, dovrà essere possibile *per chiunque* (lui incluso) giudicarne la condotta, i moventi, le eventuali attenuanti ecc... La considerazione e valutazione tanto morale, quanto giuridica della condotta propria e altrui attiene primariamente al *comportamento pubblico degli individui* e ai suoi effetti sulla collettività, e si è venuta pertanto costituendo nei secoli come un patrimonio comune di conoscenze, credenze, idee, procedure argomentative e di prova in parte empirico, in parte codificato a livello scientifico, accademico, giuridico-istituzionale. La coscienza morale o civica individuale non è che un prodotto dell'educazione e formazione (*training*) del singolo in seno alla comunità di appartenenza, che tenderà a fargli apprendere e acquisire gli abiti e le disposizioni pratiche, intellettuali e morali sancite o raccomandate dalle norme che ne regolano l'esistenza, scoraggiando o reprimendo quelli a esse contrari. A propria volta, l'esercizio di tali abiti e disposizioni – compresi quelli relativi alla censura del comportamento altrui – confermerà e rafforzerà le norme in questione, traducendosi in azioni conformi ai precetti particolari da esse implicati.

Dopotutto, che la coscienza etico-giuridica del singolo non sia un prodotto *passivo* ma *attivo* e *partecipe*, di tale processo, è già di per sé contenuto nella fondamentale distinzione ryleana tra *training* e *drill*, ossia l'addestramento meccanico proprio, per esempio, degli animali (Ryle 1949, 128-129): ciò che occorre rifiutare è il suo fraintendimento intellettualistico in termini di facoltà razionale o "voce interiore" misteriosamente echeggiante nell'interiorità di ciascuno. Peraltro, se agire coscienziosamente significasse obbedire ai dettami di una tale "voce", come spiegare l'apprendimento dei precetti in questione da parte di quest'ultima? Forse in virtù di un'ulteriore coscienza della quale essa sarebbe l'espressione? Ciò comporterebbe un *regressus ad infinitum*, senza inoltre escludere la possibilità di una applicazione erronea (non coscienziosa) di quegli stessi dettami (315-317). Conformemente a un'altra distinzione capitale in *The Concept of Mind* (25-61), la razionalità pratica – con le norme che la governano – è dunque uno «*knowing-how*» piuttosto che uno «*knowing-that*»: l'esercizio di un'abilità acquisita, piuttosto che (semplicemente) la messa in pratica di una conoscenza di natura astratta o intellettuale. Anche per questo aspetto, la psicologia morale aristotelica si conferma per Ryle un insostituibile paradigma di riferimento 6.

6 Cfr. *Eth. Nic.* II 1103a 30-1103b 25

Bibliografia

- Aristotele. (1993). *Etica Nicomachea*. A cura di C. Mazzarelli. Milano: Rusconi Libri.
- Bechtel, W. (1992). *Filosofia della mente*. Bologna: Il Mulino.
- Di Francesco, M. (1996). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma: Italia: La Nuova Italia Scientifica.
- Hampshire, S. (1953). Dispositions. *Analysis*, 14, 5-11.
- Kant, I. (1992). *Critica della ragione pratica*. A cura di A. M. Marietti. Milano: BUR.
- Id. (1995). *Fondazione della metafisica dei costumi*. A cura di V. Mathieu. Milano: Rizzoli.
- Id. (2009). *La metafisica dei costumi*. A cura di G. Vidari. Roma-Bari: Laterza.
- Lyons, W. (1973). Ryle and Dispositions. *Philosophical Studies*, 24, 326-334.
- Milkov, N. (2003). *A Hundred Years of English Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Nannini, S. (2002). *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Paternoster, A. (2010). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Ramoino Melilli, G. (1997). Gilbert Ryle: itinerari concettuali. Pisa: ETS.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Id. (2009) *Collected Papers. Vol. I: Critical Essays. Vol. II: Collected Essays 1929-1968*. Forewords by J. Tanney. London: Routledge.
- Squires, R. (1968). Are dispositions causes?, *Analysis*, 29, 45-47.
- Stevenson, L. (1968). Are dispositions causes?, *Analysis*, 29, 197-199.
- Wood, P.O. & Pitcher, G. (Eds.) (1970). *Ryle. A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday & Co.